Mahiyet mi Asıl, Vücûd mu? İbn Sînâ’nın Ayrımı ve Râzî’nin Eleştirileri

1) Problem: “Bir şeyin ne’liği” ile “var olması” aynı şey midir?

Bu bahsin çıkış noktası, zihnin iki ayrı soruyu çoğu zaman tek bir soruya indirgemesidir: “Bu nedir?” ve “Bu var mıdır?” Birincisi mahiyete yönelir; mahiyet dediğimiz şey, bir şeyin “ne olduğunu” bildiren içeriktir, yani tanımın (hadd) malzemesidir. İkincisi vücûda yönelir; vücûd, bir şeyin “mevcut olması”, yani dış gerçeklikte yer almasıdır. İlk bakışta basit görünen bu ayrım, aslında metafiziğin pek çok düğümünü açan anahtardır; çünkü “ne’lik” ile “varlık” özdeş sayılırsa, var olan her şey kendiliğinden anlaşılır gibi görünür; ama ayrıştırıldığında, var olmanın ayrıca izah gerektiren bir yön olduğu ortaya çıkar.

Şöyle düşünelim: Zihin, bir şeyin mahiyetini tasarlayabilir; bu tasarım, şeyin dış dünyada bulunmasını zorunlu kılmaz. “Anka” örneği burada klasikleşmiştir: Ankanın ne olduğuna dair bir tasavvur kurabiliriz; “büyük, tek, efsanevî kuş” gibi bir ne’lik çerçevesi çizilebilir. Fakat bu, ankanın dış dünyada gerçekten var olduğu sonucunu vermez. Aynı şekilde “üçgen” mahiyetini bilmek, dış dünyada mutlaka bir üçgenin var olmasını gerektirmez; yalnızca “üç kenarlı kapalı şekil” diye bir kavramın içeriğini kurar. Buradan çıkan ilk hüküm şudur: Mahiyet ile vücûd aynı şey olsaydı, birinin tasavvuru diğerini zorunlu olarak getirirdi; hâlbuki getirmiyor. Öyleyse “ne olmak” ile “var olmak” arasında en azından aklî bir ayrım vardır.

Bu ayrımın önemini artıran ikinci adım şudur: Bir şeyin varlığına dair hüküm verdiğimizde bile, mahiyeti hakkında aynı kesinlikte konuşamayabiliriz. Mesela “X vardır” diyebilirim; fakat X’in ne olduğu, hangi sınıra kadar tanımlanabileceği, hangi unsurların onun mahiyetine dahil olduğu tartışmalı kalabilir. Bu, vücûd bilgisinin mahiyet bilgisini otomatik olarak sağlamadığını gösterir. Demek ki iki soru sadece farklı değil; birbirini zorunlu olarak tamamlamıyor da. İşte bu nokta, metafiziğin “tahkik” dediği tavrı gerektirir: soruyu doğru yerde tutmak, yani “varlık” ile “tanım” alanını karıştırmamak.

Şimdi ihtilaf mahalli (yani anlaşmazlığın tam düğümlendiği yer) belirginleşir: Eğer mümkün varlıklar dediğimiz şeyler varsa—burada “mümkün”, varlığı da yokluğu da aklen düşünülebilen şey demektir—bu varlıkların “ne’liği” onların “var olmasını” açıklamıyor demektir. Çünkü mümkün bir şeyin mahiyeti, onu varlığa zorunlu kılmıyorsa, varlık sanki mahiyetin üzerine eklenen bir tahakkuk gibi görünür. “Tahakkuk” derken kast edilen, mahiyetin soyut bir tasavvur olmaktan çıkıp fiilen mevcut hale

gelmesidir. O hâlde soru artık sadece “mahiyet–vücûd ayrımı var mı?” sorusu olmaktan çıkar; “madem ayrım var, mümkün varlık niçin var oldu?” sorusuna dönüşür. Burada “illet” (sebep) arayışı başlar; illet, mümkün varlığa varlık kazandıran açıklayıcı ilkedir. Ve bu arayışın dayanağı, basit bir gözlem değil; mahiyetin varlığı mantıksal olarak içermemesidir.

Bu bölümün sonunda şu neticeyi elde etmiş oluruz: Mahiyet ile vücûdun karıştırılması, varlık meselesini görünmez kılar; ayrıştırılması ise varlığı bizzat problem haline getirir. Râzî’nin titizliğiyle söylemek gerekirse, burada amaç “iki ayrı şey var” demek değildir; amaç, mümkün varlıkta varlığın mahiyetin zorunlu parçası olmadığını göstermek ve böylece varlığa çıkışın açıklanmasını zorunlu kılmaktır. Çünkü eğer “ne’lik” varlığı zorunlu kılsaydı, mümkün diye bir şey kalmazdı; her mahiyet, kendiliğinden var olurdu. Oysa bizim tecrübemiz ve aklî tasavvurumuz, birçok mahiyetin varlığa hiç çıkmadığını, çıkanların da niçin çıktığı sorusunun açıkta kaldığını gösterir. Bu açıkta kalış, makalenin geri kalan kısmında “ihtiyaç–illet–zorunlu varlık” hattına doğru ilerleyecek temel gerilimi kurar.

2) Tanımlar: Mahiyet, vücûd, mümkin ve vâcib

Bu bahis sağlıklı yürüsün diye önce kullanılan lafızların neyi gösterdiğini çok kısa ve net biçimde sabitlemek gerekir; çünkü çoğu ihtilaf, hakikatte “şeyler” arasında değil, kelimelerin farklı anlamlarda kullanılmasından doğar. “Mahiyet” dediğimizde kastımız, bir şeyin “ne” olduğudur; yani “bu nedir?” sorusuna verilen cevaptır. Mahiyet, şeyin tanımını mümkün kılan içeriktir: insanı insan yapan “insanlık” gibi. Bu yüzden mahiyet daha çok tasavvur alanına, yani zihnin bir şeyi kavrayıp sınırlamasına bağlı görünür. “Vücûd” ise “var olmak”tır; bir şeyin salt tanım düzeyinde kalmayıp mevcut olması, dış gerçeklikte karşılığının bulunmasıdır. Mahiyet, “ne’lik” dilidir; vücûd, “mevcudiyet” dilidir. Aynı varlık hakkında iki farklı yönden konuşuruz: bir yönden tanımlarız, diğer yönden onun gerçekleştiğini hükmederiz.

Burada bir incelik var: Mahiyet ile vücûdu iki ayrı “parça” gibi düşünmek zorunda değiliz. Ayrım bazen haricî (dış gerçeklikte) bir ayrım değil, aklî bir ayrımdır; yani akıl, aynı şeyin iki yönünü ayırarak düşünür. Fakat aklî ayrım olması, ayrımın boş ve etkisiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir kavramın başka bir kavramı mantıksal olarak içermemesi, felsefî sonuçlar doğurur. Makalenin ana yükü de tam burada taşınır: mahiyetin vücûdu içerip içermediği.

Şimdi “mümkün” kavramına geçelim. Mümkün varlık, varlığı da yokluğu da düşünülebilen şeydir; yani mahiyetinde “var olmak” zorunlu değildir, ama “var olmamak” da zorunlu değildir. Kısaca, mümkünün durumu eşitlik gibidir: varlık tarafı da yokluk tarafı da aklen kapalı değildir. Bu yüzden mümkin dediğimiz varlıkların var oluşu ayrıca açıklama ister; çünkü

mahiyetleri onlara otomatik bir varlık sağlamaz. Tam karşı uçta ise “vâcib” bulunur. Vâcibu’l-vücûd, varlığı kendinden zorunlu olandır; yani yokluğu düşünüldüğünde çelişki doğuran, var olmak için başkasına muhtaç olmayan temel varlıktır. Buradaki “zorunlu” ifadesi fizikî bir zorunluluk (mesela “ateş yakar”) gibi değil; aklî-metafizik bir zorunluluktur: böyle bir varlığın yokluğu tasavvur edilirse, düşünme tutarsızlığa düşer.

Bu tanımlarla birlikte tartışmanın hattı belirir. Eğer mümkün varlıkların mahiyetleri vücûdu zorunlu kılmıyorsa, onların var oluşu bir “ihtiyaç” doğurur; ihtiyaç, mümkinin varlık kazanmak için kendinde yeterli olmamasıdır. Bu noktada “illet” kavramı devreye girer; illet, mümkün varlığa varlık kazandıran açıklayıcı temeldir. Ve nihayet, illet zinciri ancak varlığı kendinden olan bir “vâcib” ile tamamlanabilir iddiası gündeme gelir. Dolayısıyla bu bölümün işlevi sadece sözlük vermek değildir; kullanılan terimlerin birbirine eklemlenişini göstermektir: mahiyet–vücûd ayrımı mümkünlüğü, mümkünlük muhtaçlığı, muhtaçlık illet talebini, illet talebi de vâcibe yönelişi doğurur.

3) İbn Sînâ’nın çekirdek iddiası: Mümkinde mahiyet vücûdu içermez

İbn Sînâ’nın mahiyet–vücûd ayrımını taşıyan ana fikir, görünüşte basit ama sonuçları itibarıyla oldukça güçlü bir iddiaya dayanır: Mümkün varlıklarda mahiyet, vücûdu kendi içinde zorunlu olarak barındırmaz. Bunu söylemekle amaç, “dış dünyada iki ayrı şey var: mahiyet ve vücûd” gibi kaba bir parçalama yapmak değildir; amaç, mahiyetin mantıksal içeriğinin “var olmak” hükmünü kendiliğinden üretmediğini göstermektir. Yani mahiyet, ne kadar açık tasavvur edilirse edilsin, tek başına “mevcut olmayı” garanti eden bir unsur değildir.

Bu iddiayı anlamanın en iyi yolu, tasavvur ile tasdiki ayırmaktır. Tasavvur, bir şeyi zihinde kurmak ve ne olduğunu kavramaktır; tasdik ise onun varlığına ya da yokluğuna hükmetmektir. İbn Sînâ’ya göre mahiyet bilgisi çoğu zaman tasavvur seviyesinde işler: “İnsan nedir?” sorusunun cevabı, insan mahiyetini verir. Fakat “insan vardır” dediğimizde artık tasdik alanına geçeriz; burada sadece tanım değil, gerçekleşme iddiası vardır. Şayet mahiyet vücûdu içeriyor olsaydı, “insan”ı tasavvur etmek “insan vardır” hükmünü de beraberinde getirmeliydi. Oysa getirmediği açıktır. Zihin, birçok mahiyeti kurar; fakat onların hepsi dış dünyada var olmaz. Bu durum, mahiyetin vücûda karşı nötr olduğunu, yani mahiyetin kendiliğinden varlığı gerektirmediğini gösterir.

Burada “nötrlük” önemli bir kelimedir. Mümkün bir mahiyetin kendisi, varlığa da yokluğa da kapalı değildir. “Üçgenlik” mahiyeti, bir üçgenin var olmasını zorunlu kılmadığı gibi, var olmamasını da zorunlu kılmaz. Aynı

mahiyet, dış dünyada gerçekleşebilir de gerçekleşmeyebilir de. Bu iki ihtimalin mahiyet açısından açık olması, mümkünün tanımıdır: mümkin, var olması zorunlu olmayan; ama var olmaması da zorunlu olmayan şeydir. Öyleyse mümkün varlıkların mahiyetlerinde varlık, "içerilmiş" bir unsur olarak bulunmaz; varlık, mahiyetin içine gömülü değildir.

İbn Sînâ'nın formülasyonu burada daha keskinleşir: Mümkün varlıkta vücûd, mahiyete "arız"dır. "Arız" kelimesi yanlış anlaşılmasın; burada gündelik anlamda "rastgele bir ek" demek değildir. Kast edilen şudur: Mahiyet, tanım bakımından tamamlanmış olsa bile, "mevcut olma" yönü mahiyetin tanımsal özüne dahil değildir; vücûd mahiyetin mahiyet oluşunun parçası değildir. Dolayısıyla mahiyet, kendi başına ele alındığında "var" olmakla kayıtlı değildir. Bu yüzden İbn Sînâ, mümkinin yapısını, mahiyetin varlık kazanması şeklinde düşünür: mümkün varlık, mahiyeti itibarıyla "şöyle bir şey"dir; fakat "mevcut" olması için ayrıca varlık yönü kazanır.

Bu iddianın metafizik değeri, hemen bir başka noktada ortaya çıkar: Eğer mümkün varlıkların mahiyeti vücûdu içermiyorsa, onların var olması açıklama ister. Çünkü mahiyetin iki tarafa açık olması (varlık-yokluk) demek, varlık tarafının seçilmesinin mahiyet tarafından zorunlu kılınmaması demektir. Burada bir "tercih edici" fikri doğar: mümkün varlığın var olması, mahiyetin içinden zorunlu olarak çıkmıyorsa, o var oluşu açıklayacak bir ilke aranır. Böylece İbn Sînâ'nın ayrımı, sadece kavramsal bir ayırım olarak kalmaz; mümkinin muhtaçlığına, yani varlık için kendinde yeterli olmayışına kapı açar.

Elbette bu noktada Râzî'nin severek yokladığı bir şüphe belirebilir: "Mahiyet ile vücûdun ayrılması, yalnızca zihnin işi ise, buradan nasıl gerçek bir muhtaçlık çıkar?" Fakat İbn Sînâ'nın hamlesi şudur: Muhtaçlık iddiası, "haricîde iki şey var" öncülüne değil, "mahiyet varlığı mantıksal olarak gerektirmez" öncülüne dayanır. Yani ayrımın aklî olması, onun açıklayıcı gücünü düşürmez; çünkü mesele ontolojik parçalanma değil, mantıksal içerme meselesidir. Mahiyet varlığı içermezse, mümkün varlığın "niçin var olduğu" sorusu meşru ve kaçınılmaz olur. Bu soru da bir sonraki başlıkta, "ihtiyaç–illet" hattını kuracak asıl motoru sağlayacaktır.

4) Birinci sonuç: Mümkün varlık varlık için muhtaçtır; illet talebi buradan doğar

Mahiyetin vücûdu içermediği kabul edildiğinde, bunun hemen arkasından gelen ilk büyük sonuç "muhtaçlık"tır. Buradaki muhtaçlık, psikolojik bir eksiklik ya da pratik bir ihtiyaç anlamında değil; metafizik bir bağımlılık anlamındadır: mümkün varlık, var olmak bakımından kendine yetmez. Çünkü mümkün varlığın mahiyeti, onu varlığa zorunlu kılmadığı gibi

yokluğa da zorunlu kılmaz; yani mahiyet, iki yöne de açık bir şekilde “tarafsız” durur. O hâlde dış dünyada bir mümkün varlık gerçekten mevcut olduğunda, bu mevcudiyet mahiyetin içinden kendiliğinden taşmış olamaz; mevcudiyet, açıklama isteyen bir tahakkuk hâline gelir.

Bu noktada meseleyi “eşitlik” fikri üzerinden daha net görmek mümkündür. Mümkünün mahiyeti, varlık ile yokluk arasında belirleyici bir üstünlük taşımaz. Bir mahiyetin “var olmayı” zorunlu kılmaması, varlığı mahiyet açısından zorunlu bir sonuç olmaktan çıkarır. Fakat dış dünyada mümkinin var olduğunu görüyoruz; yani iki ihtimalden biri fiilen gerçekleşmiş. İşte burada akıl şu soruyu sorar: Mahiyetin kendisi iki ihtimale eşit mesafedeyken, neden varlık tarafı gerçekleşti de yokluk tarafı gerçekleşmedi? Bu soru bir “tercih” sorusudur; tercih ise ancak bir “tercih edici” (müreccih) fikriyle anlam kazanır. Tercih edici, varlık tarafını belirleyen açıklayıcı ilkedir. Bu ilkeye geleneksel dilde “illet” denir; illet, mümkün varlığı varlığa çıkaran veya varlığını devam ettiren sebep demektir.

İllet talebi burada keyfî değildir; doğrudan mantıksal bir zorunluluk gibi kurulur. Çünkü mümkinin varlığını mahiyetinden çıkarmaya çalıştığımız anda, mahiyete varlık yüklemiş oluruz; bu da mümkünü “zorunlu” yapar ki tanıma aykırıdır. Demek ki mümkin, mahiyeti bakımından var olmayı taşımadığından, varlığın kendisine “kazandırılması” gerekir. “Kazandırma” lafzı, sanki mahiyet önce bir yerde duruyor da sonra üstüne varlık ekleniyor gibi anlaşılmasın; burada anlatılan şey, mümkinin varlığının kendinden olmaması, bir bağımlılık ilişkisi içinde açıklanması gerektiğidir. Mümkün varlık “kendi başına” var olamaz; var olmak için bir açıklayıcıya dayanır. Bu dayanma, muhtaçlığın ta kendisidir.

Burada önemli bir ayrım yapılır: “sebep” ile “şart” karıştırılmamalıdır. Şart, bir şeyin gerçekleşmesi için gerekli ortamı sağlayabilir; ama tek başına onu varlığa getirmeyebilir. İllet ise varlık açıklamasında daha merkezî bir rol oynar: mümkinin varlığını mümkün kılan, varlık tarafını fiilen gerçekleştiren ilkedir. Bu yüzden metafizik literatürde “mümkün” ile “illet” arasında çok sıkı bir bağ kurulur: mümkinin mümkin olması, onu illetten bağımsız kılmaz; bilakis illetten bağımsız olamayacağını gösterir. Çünkü mümkün, varlığı kendinden olmayan demektir; varlığı kendinden olmayanın varlığı da kendinden olmayan bir şeye, yani dış bir açıklayıcıya bağlı olmak zorundadır.

Bir itiraz burada kendini gösterir: “Belki de mümkün varlıklar sebepsizce ortaya çıkar; illetten söz etmek gereksizdir.” Fakat bu iddia, “mümkün” kavramının kurduğu aklî zemini yıkar. Mümkün varlığın mahiyeti varlığı gerektirmiyorsa, onun varlığını ‘hiçbir açıklama olmadan’ kabul etmek, varlığın gerçekleşmesini tamamen keyfî bir olguya indirger. Metafizik ise

tam da burada devreye girer: keyfîliği kabul etmek, açıklama talebinden vazgeçmektir. Üstelik “sebepsiz gerçekleşme” denildiğinde, aklın “neden varlık gerçekleşti?” sorusu ortadan kalkmaz; sadece cevap verilmemiş olur. Bu yüzden illet talebi, varlık düzenini anlaşılır kılma çabasının zorunlu adımıdır.

Sonuç olarak mahiyet–vücûd ayrımı, mümkün varlıkların varlığını “kendiliğinden” olmaktan çıkarır ve onu açıklama alanına taşır. Mümkün varlık, mahiyeti itibarıyla varlığı taşımadığı için varlık bakımından muhtaçtır; muhtaçlık da illetten söz etmeyi zorunlu kılar. Bu başlık, bir sonraki adımın kapısını açar: Eğer her mümkün varlık varlık için illetten medet umuyorsa, bu illetler zinciri nereye gider ve hangi noktada açıklama tamamlanır? Bu soru bizi doğrudan Vacibu’l-vücûd hattına götürür.

5) İkinci sonuç: Vacibu’l-vücûd hattı; ayrımın “ilk temel”e yönelişi

Önceki başlıkta ulaştığımız nokta şuydu: Mümkün varlık (yani varlığı da yokluğu da aklen düşünülebilen şey) mahiyeti (ne’liği) itibarıyla varlığı zorunlu kılmadığı için varlık kazanmakta muhtaçtır; bu muhtaçlık da illet (varlık açıklayıcısı, sebep) talebini doğurur. Şimdi bu talebi genelleştirdiğimizde, metafiziğin “zincir” dediği yapı ortaya çıkar: Bir mümkün varlık, var olmak bakımından kendinde yeterli değilse, varlığı bir illetle açıklanır; o illet de mümkünse, o da kendi varlığı için bir başka illete muhtaç olur. Böylece varlık açıklaması bir ilişkiler ağı hâline gelir ve soru “tek tek mümkinler niçin var?” olmaktan çıkar, “bütün varlık düzeni niçin var?” sorusuna yükselir.

Bu noktada aklın önünde birkaç ihtimal belirir. Birincisi, açıklama zincirinin bir yerde durmasıdır. İkincisi, zincirin sonsuza doğru uzaması, yani teselsül (sonsuz gerileme) denilen durumdur. Üçüncüsü ise dairesellik, yani bir şeyin dolaylı biçimde kendini açıklaması (A, B’ye; B, A’ya dayanır türünden). İbn Sînâ’nın kurduğu hat, daireselliği de teselsülü de açıklamayı tamamlamayan seçenekler olarak görüp, zincirin ancak kendinde yeterli bir temelle durabileceğini savunur. Burada amaç, “sonsuz imkânsızdır” gibi acele bir hükme koşmak değil; “açıklama” dediğimiz şeyin ne talep ettiğini netleştirmektir. Çünkü varlık için illet arıyorsak, aradığımız şey bir “başka halkaya işaret” değil, nihayetinde bağımlılığı bitiren bir ilke olmalıdır.

Dairesellikten başlayalım. Bir mümkün varlığın varlığını açıklamak için başka bir mümkün varlığa gitmek zaten “muhtaçlık” ilkesinin gereğidir; fakat eğer bu gidiş bir yerde dönüp dolaşıp başlangıca yaslanıyorsa, açıklama gerçekleşmemiş olur. Zira daire, “var olması açıklanacak olan”ı, yine “var olması açıklanacak olan”a dayandırır. Bu, varlığı izah etmek yerine varlığı varsaymak anlamına gelir. Dairesellik, mantıkta bir tür “soruyu çalma” (yani kanıtlamak istediğini öncül olarak geri getirme) gibi

çalışır: A’nın varlığını B ile, B’nin varlığını A ile temellendirmek, iki muhtacı birbirine tutturmakla muhtaçlığı gidermiş olmaz. Bu yüzden dairesel düzenek, İbn Sînâ’nın gözünde illet talebinin doğurduğu ihtiyacı karşılamaz.

Gelelim teselsüle. Burada önemli olan, teselsülün soyut matematikte mümkün olup olmaması değil; “mümkün varlıkların varlığı” meselesinde açıklamanın neye ihtiyaç duyduğudur. Mümkün varlık, varlığı kendinden olmadığı için açıklama ister demiştik. O hâlde zincirdeki her halka, varlığı kendinden olmadığı için açıklama isteyen bir halkadır. Eğer zincir sonsuza gidiyorsa, her bir halka için “bu, varlık bakımından muhtaçtır” hükmü değişmez; yalnızca muhtaçların sayısı artar. Fakat muhtaçların çoğalması, muhtaçlığın kendisini ortadan kaldırmaz. Yani sonsuz sayıda muhtaç varlık yan yana gelse bile, “varlık kendinden” olan bir ilke ortaya çıkmış olmaz. Bu yüzden teselsül, açıklamanın yönünü sürekli erteler ama açıklamayı tamamlamaz: “Niçin varlık gerçekleşti?” sorusu her adımda “daha önceki halka”ya havale edilir; fakat “havale edilemeyecek bir temel”e varılmaz.

Tam bu noktada Avicennian hamle belirir: Eğer mümkün varlıkların varlığı gerçekten açıklanacaksa, bu açıklama zinciri, varlığı kendinden olan bir varlıkta son bulmalıdır. İşte Vacibu’l-vücûd (varlığı zorunlu olan) kavramı burada ortaya çıkmazsa, illet talebi yalnızca bir alışkanlık olarak kalır; fakat eğer illet talebi ciddiye alınıyorsa, onun mantıksal ucu Vacibu’l-vücûd’a dayanır. Vacibu’l-vücûd denildiğinde çok kısa bir anlam kastedilir: Varlığı başkasına bağlı olmayan, var olmak için dış bir açıklayıcıya ihtiyaç duymayan ve yokluğu düşünüldüğünde çelişki doğuran temel. Bu “zorunluluk”, fizikî bir zorunluluk değil; aklî-metafizik bir zorunluluktur: yani böyle bir varlığın yokluğunu tasavvur etmek, varlık düzeninin açıklanabilirliğiyle çelişir.

Mahiyet–vücûd ayrımı burada yeniden merkezî rol oynar. Mümkün varlıkta mahiyet vücûdu içermiyordu; bu yüzden mümkün, varlığı için dışa muhtaçtı. Eğer zincirin sonunda Vacibu’l-vücûd varsa, onun da mümkünler gibi mahiyet–vücûd bileşikliği taşıması beklenmez; çünkü bileşik olsaydı, varlığı mahiyetinden çıkmadığı için yine muhtaç olurdu. Dolayısıyla Vacibu’l-vücûd’un “özelliği” şudur: onda varlık, sonradan kazanılan bir yön değildir; varlık onun hakkında “arız” bir ekleme değil, bizzat kendisidir. Bu ifade dikkatle anlaşılmalıdır: “Tanrı’nın mahiyeti yoktur” gibi cümleler, sanki Tanrı hakkında hiçbir kavramsal içerik yokmuş gibi yanlış bir anlam doğurabilir. Daha güvenli ifade şudur: Vacibu’l-vücûd’da mahiyet ile vücûd ayrık iki ilke olarak bulunmaz; onun varlığı, mümkünlerdeki gibi dışarıdan “verilen” bir şey değildir. Böyle denildiğinde, hem ayrımın korunması hem de ilk temelin muhtaç olmaması aynı anda sağlanır.

Bu başlığın sonunda ulaştığımız netice şudur: Mahiyet–vücûd ayrımı, mümkün varlıkların varlık bakımından muhtaç olduğunu gösterdiği anda, akıl ister istemez “muhtaç olmayan” bir temel arar. Dairesel açıklama muhtaçlığı gidermez; teselsül ise muhtaçlığı sonsuzca dağıtır ama ortadan kaldırmaz. Öyleyse varlık düzeninin açıklanabilirliği, varlığı kendinden olan bir ilkeyi gerektirir; bu ilke Vacibu’l-vücûd diye adlandırılır. Bir sonraki aşamada yapılacak iş, bu hattın eleştiriye açık yerlerini (mesela teselsülün tam olarak hangi anlamda reddedildiğini veya “zorunlu varlık” kavramının hangi sınırlar içinde kurulduğunu) daha da tahkik etmektir; fakat temel yöneliş burada kurulmuş olur.

6) Râzî tarzı itirazlar ve tahkik: Ayrımın mahalli, delilin gücü ve sınırı

Bu noktaya kadar kurduğumuz hat, İbn Sînâ’nın dilinde oldukça “düz” görünür: mümkün (varlığı da yokluğu da düşünülebilen) şeylerde mahiyet (ne’lik) vücûdu (mevcut oluşu) içermez; o hâlde mümkin varlık için illet (varlığı açıklayan sebep) gerekir; illetler zinciri de nihayet varlığı kendinden olan bir vâcibe yönelir. Fakat Râzî’nin usulü burada hemen devreye girer: “Bu sözlerin her biri hangi anlamda doğrudur, hangi anlamda şüphe taşır, nerede kelime oyunu başlar?” Râzî, iddiayı yıkmak için değil, iddianın hangi temelde durduğunu kesinleştirmek için itirazı bir araç gibi kullanır; çünkü tahkik, ancak itirazların hakkı verilince gerçekleşir.

İlk itiraz ayrımın statüsüne ilişkindir: Mahiyet ile vücûd ayrımı gerçekten haricî (dış dünyaya dair) bir ayrım mıdır, yoksa zihnî (aklın yaptığı) bir ayrım mıdır? Eğer bu ayrım yalnızca zihnin itibar ettiği (yani aynı şeyi farklı yönlerden düşünmesinden doğan) bir ayrım ise, buradan “mümkün varlık varlık için muhtaçtır” hükmünü nasıl çıkarıyoruz? Zira birisi şöyle diyebilir: “Ben mahiyeti ayrı, vücûdu ayrı düşünüyorum; fakat bu, dış dünyada mahiyetin varlığa muhtaç olduğu anlamına gelmez; sadece benim düşünme tarzımdır.” Bu itiraz, delilin temel taşını yoklar. Cevap ise şurada düğümlenir: Bizim burada kullandığımız ayrım, ‘iki bağımsız şey’ ayrımı olmak zorunda değildir; fakat ‘içerme’ (yani mahiyetin mantıken varlığı gerektirip gerektirmemesi) ayrımı olmak zorundadır. Başka bir deyişle, ayrım zihnî olsa bile, zihnin bu ayrımı yapabilmesi zaten bir şeyi gösterir: mahiyet kavramının içeriği, “mevcut olma” hükmünü zorunlu olarak taşımıyor. Eğer taşımış olsaydı, mahiyet tasavvur edilince vücûd hükmü de zorunlu olarak doğardı. Doğmadığına göre, muhtaçlık çıkarımı dış dünyada iki şey olduğu varsayımına değil; mahiyetin “varlık verici” olmamasına dayanır. Râzî’nin isteyeceği netlik tam budur: delilin dayanağı ontolojik parçalama değil, mantıksal içerme/taşımama ilişkisidir.

İkinci itiraz, “vücûd” kavramının kendisine yönelir. Vücûd dediğimiz şey bir “şey” midir, yoksa yalnızca var olanlar hakkında kullandığımız en genel ad

mıdır? Eğer vücûd sadece isimse, mahiyete “vücûd eklendi” demek ne anlama gelir? Burada terminolojik bir kayma riski vardır. Zira biri şöyle diyebilir: “Varlık kavramı o kadar genel ki, dış dünyada karşılığı olan ayrı bir hakikat gibi değil; o hâlde mahiyet–vücûd ayrımı sadece lafzî bir ayrım olur.” Bu şüpheyi gidermek için yapılacak hamle şudur: “Vücûd”un kavramsal genel olması, onun dış gerçeklikle ilişkisiz olduğu anlamına gelmez. Burada kavram (ma’nâ) ile misdak (dış karşılık) ayrılır. “Varlık” kavramı elbette geneldir; fakat genellik, boşluk değildir. Zihin, farklı mevcutlarda ortak olan “mevcut olma” yönünü soyutlar. Bu soyutlama, vücûdun bir “isim” olmasını değil, onun en genel kavram olmasını gösterir. Şu halde “vücûd arızdır” dediğimizde, dış dünyada ayrı bir nesne gibi gezinen bir varlık parçacığını kastetmiyoruz; mümkinin mahiyetinin, mevcut olma hükmünü zorunlu kılmadığını; mevcut olmanın o mahiyet için ayrıca açıklama gerektirdiğini kastediyoruz. Râzî’nin dilinde bu, “lafzın taşıdığı anlamı sabitlemek”tir: aksi takdirde tartışma, varlığın ‘ne olduğu’ konusunda bir kelime çekişmesine döner.

Üçüncü itiraz, daha keskin ve tehlikelidir: “Mümkün varlık, varlık ile yokluk arasında eşit ise, onu varlığa çıkaran illetin kendisi nasıl iş görür?” Çünkü illet de bir şeydir ve o da ya mümkündür ya vâcibtir. Eğer illet mümkünse, o da muhtaçtır; bu da zinciri uzatır. Eğer illet vâcibse, vâcib fikrine zaten ulaşmış oluruz; fakat vâcib fikri “kolay”ca ilan edilmiş gibi görünür. Burada Râzî’nin kritik tavrı, kavramların birbirini aceleyle doğurmasını engellemektir. Cevap, zincirin uzamasının başlı başına bir kusur olmadığını, kusurun “muhtaçlığın giderilememesi” olduğunu söyleyerek başlar. İlletin mümkün olması, zinciri uzatır; fakat bu uzama, muhtaçlık mantığını daha görünür kılar. Çünkü her halka, “varlığı kendinden olmayan” bir açıklamadır. Böylece vâcib fikrine geçiş, keyfî bir sıçrama değil; “açıklama tamamlanacaksa muhtaç olmayan bir ilke gerekir” mantığının sonucu olur. Râzî’nin istediği, vâcibe geçişin “dilsel bir isimlendirme” değil, “açıklamanın kapanması” üzerinden yapılmasıdır.

Dördüncü itiraz, teselsül (sonsuz gerileme) meselesinin tam kalbine vurur: “Niçin sonsuz bir illetler dizisi, açıklamayı tamamlamasın? Her mümkün bir öncekine dayanır; bu yeterli olmaz mı?” Bu itirazı geçiştirmek Râzî’ye yakışmaz; çünkü mesele basit bir “sonsuz olmaz” sloganı değildir. Burada cevap, “açıklama” kelimesinin ne talep ettiğine dayanır. Eğer her halka mümkünse, her halka varlık bakımından muhtaçtır; yani her halka için “neden var?” sorusu meşrudur. Sonsuzluk, bu soruyu iptal etmez; yalnızca soruyu sürekli erteler. Erteleme ile cevap aynı şey değildir. Râzî üslubuyla söylersek: Teselsül, talebi düşürmez; talebi dağıtır. Oysa metafizik talep, dağıtılmayı değil, kapanmayı ister: muhtaçlığın kendisini açıklayan bir temel. Bu cevap, teselsülün matematiksel imkânını tartışmak değildir; teselsülün “varlık için gerekçe üretip üretmediği”ni tartışmaktır.

Beşinci itiraz, Vacibu’l-vücûd’a geldiğimizde dilin sınırlarına ilişir: “Vâcibde mahiyet–vücûd ayrımı yoktur” dediğimizde, sanki Tanrı hakkında hiçbir mahiyet bilgisi yokmuş gibi bir sonuç çıkıyor. Eğer bilgi, mahiyeti bilmekse, vâcib hakkında ne bileceğiz? Bu itiraz, çoğu metinde yanlış anlaşılma doğurur. Cevap, “mahiyeti yoktur” ifadesini sert anlamından yumuşatıp teknik anlamına bağlamaktır. Burada “mahiyet yok” denildiğinde kastedilen, ‘Tanrı hakkında hiçbir şey söylenemez’ değildir; kastedilen, mümkinlerdeki gibi bir bileşim (terkip) yoktur: yani vâcibin “ne’liği” varlıktan ayrı bir parça gibi düşünülemez, var olmak ona sonradan eklenen bir kazanım değildir. Böyle olunca, Tanrı hakkında bilginin yolu “mahiyetin kuşatılması” değil, “zorunluluk, muhtaç olmama, ilk temel olma” gibi daha çok tenzihî (eksiklikten arındırıcı) hükümler üzerinden yürür. Râzî burada genellikle şu dengeyi ister: Ne tamamen susmak (bilgi imkânsız) ne de mahiyetçi bir kuşatma iddiası (Tanrı’yı mümkin gibi tanımlamak). Dil, sınırını bilerek konuşmalıdır.

Son olarak Râzî’nin en sevdiği türden bir tahkik sorusu kalır: “Bu delil bizi gerçekten ‘vâcib’in varlığına mı götürüyor, yoksa yalnızca ‘açıklama ihtiyacı’na mı?” Bu soru, delilin iddiasını şişirmeyi engeller. Burada verilecek dürüst cevap şudur: Mahiyet–vücûd ayrımı tek başına, en azından şu sonucu güçlü biçimde verir: mümkinin varlığı kendinden değildir; varlık bakımından bağımlıdır; dolayısıyla ‘kendinden varlık’ fikri açıklamanın doğal ufkudur. Vâcibin bütün sıfatlarını, birliğini ve diğer teolojik sonuçları çıkarmak ise ek tartışmalar ister. Yani delilin gücü, “muhtaçlık ve temel” fikrini kurmasındadır; sınırı ise, bu temelin tüm ayrıntılarını tek hamlede vermemesidir. Bu sınıra razı olmak, delili zayıflatmak değil; delili hak ettiği yerde tutmaktır. Râzî’nin tahkiki tam da budur: iddiayı, taşıyamayacağı yüklerle ezmemek; ama taşıdığı yükü de gevşetmemek.

Bu başlık böylece şunu sağlamış olur: Mahiyet–vücûd ayrımı ve ondan yürüyen hat, itirazla test edildiğinde tamamen dağılmıyorsa, bunun sebebi ayrımın “lafzî bir incelik” olmamasıdır. Fakat aynı zamanda, bu hattın sağlam kalması, kavramların yerli yerinde kullanılmasına ve iddiaların sınırlarının dürüstçe çizilmesine bağlıdır. Râzî’nin katkısı, çoğu zaman yeni bir sonuçtan ziyade bu disiplinin kendisidir: düşüncenin nerede kesin, nerede zannî, nerede sadece dilsel olduğunu ayırt etmek.

7) Sonuç: Mahiyet–vücûd ayrımı bize ne kazandırır?

Bu tartışmanın sonunda görünen şey şudur: Mahiyet–vücûd ayrımı, basit bir kavram oyunu değil; mümkün varlıkların var oluşunu açıklanabilir kılan bir metafizik düzenlemedir. Eğer “ne olmak” ile “var olmak” aynı sayılırsa, varlık neredeyse görünmezleşir; çünkü bir şeyin ne olduğu bilindiğinde, onun varlığı da kendiliğinden geliyormuş gibi düşünülür. Oysa mahiyet ile

vücûd ayrıştırıldığında, varlık bizzat problem hâline gelir: aynı mahiyetin var olması da olmaması da düşünülebiliyorsa, fiilî var oluşun kendisi ayrıca izah isteyen bir hadisedir. Bu, metafiziğin temel refleksini uyandırır: “Var olan niçin var, yok değil?”

İbn Sînâ’nın çizgisi, bu soruyu “mümkün” kavramıyla disipline eder. Mümkün, varlığı kendinden olmayan demektir; mahiyeti varlığı gerektirmeyen, dolayısıyla varlık kazanması için kendinde yeterli bulunmayan şeydir. Bu tespit, bizi doğrudan “muhtaçlık” fikrine götürür: mümkün varlık, var olmak bakımından bir açıklayıcıya dayanır. Böylece illet dili, keyfî bir gelenek değil, ayrımın zorunlu bir devamı olur; çünkü mahiyet varlığı taşımıyorsa, varlık için bir “müreccih” yani tercih edici ilke aramak aklın tutarlılık talebidir. Buradan sonra delilin ufku açılır: illetler zinciri, muhtaçlığı gideren bir temele bağlanmadıkça açıklama tamamlanmış sayılmaz; bu yüzden “varlığı kendinden olan” bir ilkeye yöneliş ortaya çıkar. Vacibu’l-vücûd fikri, bu yönelişin isimlendirilmiş hâlidir: muhtaçlık düzeninin kapanma noktası.

Fakat Râzî’nin tahkikçi tavrı, bu hattın hem gücünü hem sınırını göstermek bakımından belirleyicidir. Gücü şuradadır: delil, mahiyetin varlığı içermediği fikrinden hareketle mümkinin bağımlılığını rasyonel bir zemine oturtur; varlığın gelişigüzel olmadığını, açıklama talebinin meşru olduğunu temellendirir. Sınırı ise şuradadır: bu hat, çoğu zaman bizi “ilk temel”e götürürken, bu temelin bütün ayrıntılarını tek hamlede vermez; özellikle Vacibu’l-vücûd’un mahiyetinin nasıl anlaşılacağı, “mahiyet yoktur” gibi ifadelerin hangi anlamda kullanılacağı, teselsülün tam olarak hangi türünün reddedildiği gibi meseleler ayrı bir tahkik ister. Bu sınırın kabulü, delili zayıflatmak değil; onu taşıyabileceği iddia düzeyinde tutmaktır.

Dolayısıyla mahiyet–vücûd ayrımının en büyük kazancı, yalnızca belirli bir sonuca varmak değildir; bir düşünme disiplinini kurmasıdır. Tanım ile hükmü, tasavvur ile tasdiki, kavram ile dış karşılığı birbirinden ayırmayı öğretir. Mümkün varlıkları “kendiliğinden anlaşılır” olmaktan çıkarıp, onların varlığını aklî soruşturmanın konusu yapar. Bu soruşturma, bizi ya açıklamayı askıda bırakmaya (dairesellik veya sürekli erteleme) ya da muhtaçlığı sona erdiren bir ilk temeli kabul etmeye zorlar. Neticede tartışma şunu gösterir: Varlık hakkında sahih konuşmak, önce “ne söylüyoruz?”u, sonra “bu söylediğimiz neyi zorunlu kılıyor?”u bilmeyi gerektirir. Mahiyet–vücûd ayrımı, bu iki adımı mümkün kıldığı ölçüde, hem İbn Sînâ’nın metafiziğini kuran omurga hem de Râzî’nin tahkik üslubunun en elverişli sahasıdır.